
دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

الثابت والمتحول في التراث الفقهي: مقاربة اصطلاحية

الدكتور البشير عبداللاوي[1]

مقدمة

لا يخفى على الباحث في الحضارة الإسلامية ما تحويه المدوّنة العربية من ثروة فقهية كبيرة، امتد إنتاجها على مدى قرون من الزمن، مما جعلها معبّرة عن التطور التشريعي الذي عرفه المجتمع الإسلامي، لأن التشريع قرين التحولات التي يعرفها مجتمع معيّن في سياق تطوّره وتبدل أوضاعه وما يستجد فيها من وضعيات ووقائع. ويحيلنا هذا التصور لنشأة التشريع وتطوره على التساؤل عن حدود الثبات والتغير في هذه المنظومة التشريعية. ولئن كان من الممكن معالجة هذا الموضوع من خلال ثلاث مقاربات: أولها اصطلاحي، وثانيها منهجي، وثالثها تطبيقي. فإنني سأهتم في هذه المقالة بالمقاربة الاصطلاحية.

I. إشكالية المصطلح

يعد المصطلح من أساسيات العلم، لأن التوافق على معنى اللفظ يثبِّت المعنى، ويُسهم في تطوّر المعرفة، ويحقّق التواصل، ولم تَظهر اللغة إلا لتحقيق هذا الأغراض. ومن هنا تأتي أهمية تحديد مفهوم المصطلحات التي نشتغل عليها في أي حقل من الحقول المعرفية، أو التي نستعملها في تواصلنا مع الناس في مختلف مجالات اشتغالهم. ولذلك نقل عن «فولتير» قوله «قبل أن تتحدّث معي، حدد مصطلحاتك». وقد فسّر الغزالي منذ القديم سبب تحديد مدلول المصطلحات فقال «معظم الأغاليط والاشتباهات ثارت من الشغف بإطلاق ألفاظ دون الوقوف على مداركها ومآخذها»[2]، وقال «إنما منشأ الإشكال التخاوضُ في الأمور دون التوافق على حدودٍ معلومة لمقاصد العبارات. فيُطلق المطلق عبارة على معنى يقصده، والخصم يفهم منه معنى آخر يستبد

(1) مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان.

(2) الغزالي أبو حامد محمد ت 505 هـ، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق حمد الكبيسي. مطبعة الإرشاد - بغداد. الطبعة الأولى 1390هـ - 1971م. ص 420.

هو بالتعبير عنه، فيصير به النـزاع ناشبا قائما لا ينفصل أبد الدهر»[1]. وقال ابن حزم مؤكدا نفس الإشكال «الأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد: اختلاط الأسماء، ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال. وهذا في الشريعة أضر شيء وأشده هلاكا»[2].

ولئن حمل الوعي بأهمية المصطلح وضرورة حده العلماءَ على وضع المؤلفات الخاصة باصطلاحات العلوم في كل فن نحو كتاب «الحدود» في الفلسفة لابن سينا 427ه - 1037مـ[3]، وكتاب «الحدود» في الأصول للباجي 474هـ - 1081م[4]، وكتاب «الحدود» في الفقه لابن عرفة ت 803هـ - 1401م[5]، فإن أزمة المصطلح لم تنته لعدة أسباب منها:

أ. **لا مشاحة في الاصطلاح**: يعمد بعض الناس إلى مخالفة الاصطلاح بدعوى أنه «لا مشاحة في الاصطلاح» والحال أنه لا يصح التمسك بذلك القول إلا عند ابتكار المصطلح وتكوّنه، أما إذا استقر الاصطلاح فينبغي الالتزام به وإلا لم يتحقّق التواصل ويساء الفهم وتفسد العلوم.

ويعد من مظاهر الخلل في فهم النصوص الشرعية إسقاط الاصطلاحات الحادثة على الاستعمالات القديمة، دون استحضار التباين الكبير في الاستعمال وما يترتب عليه من تباين في المعاني. وقد اعتبر الفقهاء ذلك من مصادر الغلط في فهم النصوص، بل عدُّوهُ «من أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله»[6]، لأنه يؤدي إلى استشكال العقول لمعاني بعض النصوص، بل «الفهم عن الشارع ما لم يرد بكلامه، ويقع من الخلل في نظره ومناظرته ما يقع، وهذا من أعظم أسباب الغلط عليه، مع قلة البضاعة

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص 588، 589.
(2) ابن حزم أبو محمد الأندلسي الظاهري ت 456هـ، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الآفاق الجديدة - بيروت. ج 8 ص 101.
(3) طبعته المؤسسة الفرنسية لعلم الآثار الشرقية بالقاهرة سنة 1963م. Institut français d'archéologie orientale du Caire
(4) حققه نزيه حماد، ونشرته مؤسسة الزعبي - بيروت. الطبعة الأولى 1392هـ - 1973م.
(5) شرح كتاب الحدود لابن عرفة الرصاع أبو عبد الله محمد الأنصاري ت 894هـ - 1489م. حققه محمد أبو الأجفان ومحمد الطاهر المعموري. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الأولى 1993م.
(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز - عامر الجزار. دار الوفاء. الطبعة الثالثة 1426 هـ - 2005م. ج 12 ص 107.

من معرفة نصوصه. فإذا اجتمعت هذه الأمور مع نوع فساد في التصور أو القصدِ أَوْهَمَا ما شئت من خبط وغلط وإشكالات واحتمالات وضرب كلامه بعضه ببعض، وإثبات ما نفاه، ونفي ما أثبته»[1]. ولهذا كان «الواجب حمل كلام الشارع على لسان قومه إلا أن يثبت له اصطلاح يخالفهم، ولا يجوز حمله على المتعارف في لسان المتشرعة الحادث بعد عصره»[2]، بل لا يمكن حمله على لسان غير ناحيته وهو الحجاز لأن الرسول إنما يتكلم على ما عهده من الألفاظ وما تدل عليم من المعاني. ومنه الأمر بإعفاء اللحى في قوله r «خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ أَحْفُوا الشَّوَارِبَ، وَأَوْفُوا اللِّحَى»[3]. ومنها «أَنَّ رَسُولَ اللَّه ﷺ أَمَرَ بِإِحْفَاءِ الشَّوَارِبِ، وَإِعْفَاءِ اللِّحَى»[4]. يطلق إعفاء اللحى على معنيين الأول الأخذ منها بإصلاح ما شذ منها طولا وعرضا، لأن من معاني عفا درس وامحى، وهذه لغة أهل الحجاز، ومنه قول لبيد بن ربيعة: [الكامل]

عفت الديار فمحلها فمقامها * بمنًى تأَبَّدَ غَوْلُها فرِجَامُهَا[5].

والثاني تركها بغرض تكثيرها وتوفيرها، لأن من معاني عفا كثر، ومنه عفا القوم إذا كثروا، وهذه لغة أهل نجد.

وإذا كان لفظ عفا من الألفاظ المحتملة الدالة على المعنى وضده[6]، فإننا نقدم المعنى المقصود عند أهل الحجاز، لأن النبي منهم وإذا تكلم كلاما حمل على ما يعنونه، إذ هو المتبادر إلى ذهنه ﷺ عند الإطلاق. ولهذا كره مالك تطويلها[7].

أما إحفاء الشارب فهو عند مالك وجمهور التابعين الأخذ من الإطار، وهو طرف الشفة العليا، لأن أصل الإطار هو جوانب الفم المحدقة به، فيكون المقصود ليس

---

(1) ابن القيم ت 751هـ، مفتاح دار السعادة، دار ابن عفان - الخبر. الطبعة الأولى 1417هـ - 1996م. ج 3 ص 384.

(2) الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق طارق بن عوض الله. دار ابن القيم، ودار ابن عفان. الطبعة الأولى 1426هـ - 2005م. ج 4 ص 313.

(3) مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، دار المعرفة، بيروت - لبنان. ج 1 ص 153.

(4) مالك بن أنس 179هـ، الموطأ، كتاب الشعر، باب السنة في الشعر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت. 1406هـ - 1985م. ج 2 ص 947.

(5) التبريزي يحي بن علي ت 502هـ، شرح القصائد العشر، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الثانية 1352هـ. ص 129.

(6) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري. مؤسسة قرطبة 1387هـ - 1967م. ج 24 ص 145.

(7) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 1 ص 351.

الحلق، ولكن قص ما أحاط بالشارب فقط، ولذلك روي عن عمر بن الخطاب أنه إذا غضب فتل شاربه. وبناء على هذا اعتبر المالكية حلق الشارب مثلة، ينبغي أن يؤدّب فاعله. وقال ابن عمر وأصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد إحفاء الشارب يعني حلقه كله واستئصاله[1].

ومما يؤكد سلامة ما ذهب إليه مالك أن الشارب سُمِّيَ شاربا لقربه من موضع شرب الماء، ولذلك كان المقصود بالقص والإحفاء هو تتبع أطراف الشعر الذي يشرب به الماء. وإذا كان لفظ «احفوا» محتملا ومجملا، فإن لفظ القص الوارد في رواية أخرى مفسر، ومعلوم أن المجمل يحمل على المفسر. ولهذا جرى عمل أهل المدينة بتقصير الشارب وليس حلقه عملا بما روي أن إبراهيم عليه السلام أوَّل من «قَصَّ الشَّارِبَ»[2]، وعملا بقوله ﷺ «مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ»[3]، وهو أولى ما قيل به في هذا الباب على حد عبارة ابن عبد البر[4].

ولذلك فإن القول إنه لا مشاحة في الاصطلاح إنما يكون قبل الاصطلاح أو عندما لا تترتب عليه مفسدة في العلم[5]، أو «بعد معرفة المعاني»[6]، وحتى هذا ينبغي أن يكون مما تدعو الحاجة إليه.

ب. الترادف والاشتراك: يعد الترادف والاشتراك من الظواهر المعروفة في اللغة العربية، ونعني بالترادف وجود أكثر من لفظ اصطلاحي للمدلول الواحد، كما هو الحال، مثلاً، في «مفهوم الموافقة»، الذي سُمِّي بتسميات عدة كـ «دلالة النص»، و»فحوى الخطاب«، و»لحن الخطاب»، و»تنبيه الخطاب»، و»القياس الجلي»، وغير

(1) ابن عبد البر ت 463هـ، التمهيد. ج 21 ص 63. ابن بطال أبو الحسن علي ت 449هـ،، شرح صحيح البخاري. تحقيق ياسر بن إبراهيم. مكتبة الرشد - الرياض. الطبعة الثانية 1423هـ - 2003م. ج 9 ص 144.

(2) مالك، الموطأ، كتاب صفة النبي، باب ما جاء في السنة في الفطرة، تحقيق عبد الباقي، ج 2 ص 922.

(3) أحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى 1421 هـ - 2001 م. ج 12 ص 42.

(4) ابن عبد البر، التمهيد، ج 21 ص 66. وانظر كذلك نفس المصدر ج 24 ص 143، 144.

(5) ابن القيم محمد بن أبي بكر الجوزية ت 751هـ، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. تحقيق رضوان جامع رضوان. مؤسسة المختار - القاهرة. الطبعة الأولى 1422 هـ - 2001م. ج 3 ص 306.

(6) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد ت 505هـ، المستصفى في علم الأصول. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية - بيروت. سنة 1413هـ - 1993م. ص 23.

ذلك. أما الاشتراك فنعني به وجود أكثر من مدلول للفظ الاصطلاحي الواحد، كما هو الحال، مثلاً، في «العلة» التي تُطلق كما يقول الغزالي «على العلامة الضابطة لمحل الحكم، وقد تطلق على الباعث الداعي إلى الحكم، وهو وجه المصلحة، وقد تطلق على السبب الموجب للحكم»[1].

ج. **الخلاف اللفظي**: كان لهذا التداخل الاصطلاحي من خلال الترادف والاشتراك أثرٌ كبيرٌ في بروز ظاهرة «الخلاف اللفظي»، حيث يثور الجدل ويحتدم النـزاع لا لشيء إلا لأن واحدا من الفريقين المتنازعين أطلق لفظاً وأراد به معنى معينا وفهم الفريق الآخر منه معنى آخر[2]، مثلما حصل في الاستحسان الذي يعتبره المالكية تسعة أعشار العلم، ويعتبره الشافعية عملا بالهوى.

د. **ضعف منهجية التوثيق**: يكتفي بعض المتقدمين بنقل الآراء والمذاهب عن بعضهم البعض وبما شاع دون العودة إلى المصادر الأصلية للمذهب، ولذلك تجدنا نعرف بعض المذاهب العقائدية والفقهية من خلال كتب خصومهم، وهو مع مناقضته للأمانة العلمية، لا يساعدنا على معرفة حقيقية للمذهب أو الفكرة. وانتبه لهذا الإشكال جماعة من المتقدمين منهم الجويني في «البرهان في أصول الفقه»، ومنهم الزركشي في «البحر المحيط»، فقد نبه كلاهما في مواضع مختلفة من كتابيهما على ما أسيء نقله أو أسيء فهمه عن أهل الاعتزال[3].

ويظهر الخلل في معرفة أفكار الآخرين دون النقل المباشر عنهم في عدم فهم ما يعنونه من إطلاق بعض المصطلحات، لأنه لما كان «لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها في معان مخصوصة؛ إما لأنهم نقلوها بحسب عرفهم إلي تلك المعاني، أو لأنهم استعملوها فيها على سبيل التجوز، ثم صار المجاز شائعاً، والحقيقة مغلوبة»[4]، ينبغي الالتزام بذلك الإطلاق لفهم مذهبهم على الوجه الذي يريدونه.

إن التأكيد على ثبات المصطلحات لا يعني جمودها، ولا يعني عدم إمكان العدول عنها، ولكن يعني الالتزام بها مادامت مؤدية للغرض منها. وإذا أصبح الاصطلاح

(1) الغزالي، شفاء الغليل، ص 538.

(2) أيمن علي صالح، قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي، مقال بمجلة «إسلامية المعرفة»، السنة التاسعة، العدد 33 - 34 صيف وخريف 2003م. ص 47.

(3) الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم الديب. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة، القاهرة. الأولى 1992م – 1412هـ. ج 1 ص 88، 89. الزركشي، البحر المحيط. وزارة الأوقاف بالكويت. الطبعة الثانية 1413 هـ – 1992م. ج 1 ص 7.

(4) الرازي، المحصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني. مؤسسة الرسالة. ج 4 ص 452.

مفوّتا للغرض منه، لم يبق مبرر للتمسك به، لأنه غير مقصود لذاته. ولهذا فإنّ تغيير المصطلح ممكن إذا وجدت حاجة ماسة لتعديله أو تقييده أو توسيع معناه أو نحو ذلك من صور ضبط دلالات الألفاظ حتى تكون أكثر دقة في الدلالة على المراد منها. أما تعديله دون موجب فيعدّ خطأ بل إن «تغيير الاصطلاح من غير فائدة في قوة الخطأ عند المحصلين»[1]، لأنه يؤدي إلى وقوع الباحث والقارئ في اللّبس وسوء الفهم.

ولعلنا نلاحظ مما تقدم أن التأكيد على ثبات المصطلح في سائر العلوم وفي الفقه على وجه الخصوص لا يخلو من مرونة يقتضيها تطور المعرفة، وهو معنى الثبات والمرونة في المنظومة التشريعية الإسلامية. ومثال ذلك مصطلح النسخ الذي يطلق في اللغة على معنيين: الأول: الإزالة، ومنه قولهم نسخ الشيب الشباب إذا أعدمه. والثاني: النقل، ومنه قولهم نسخت النحل العسل إذا نقلته من خلية إلى أخرى[2].

أما في الاصطلاح فعرفوه بتعريفات متباينة يمكن إرجاعها إلى معنيين رئيسين حسب المرحلة التاريخية:

الأول: وهو ما اصطلح عليه المتقدمون من علماء الشريعة، وهو يتسم بالعموم حيث أنه يشمل تقييد المطلق وتخصيص العام وبيان المجمل، ورفع الحكم الشرعي بدليل متأخر عنه لأن جميع ذلك يشترك في معنى واحد وهو العمل بالمتأخر أو المقيد أو المخصص أو المبين[3].

الثاني: وهو ما اصطلح عليه المتأخرون، حيث أعطوا معنى خاصا للنسخ وهو بيان انتهاء زمان الأمر الأول، أي بيان انتهاء أمد الحكم[4].

وإذا لم يستحضر الباحث هذا الاختلاف في إطلاق الألفاظ على المعاني لم يستطع فهم مراد المتقدمين والمتأخرين، وربما حمل دلالة اللفظ عند المتقدمين على الاصطلاح الحادث، وربما حصل العكس وفي الحالتين يسيء فهم كلام هؤلاء وهؤلاء. ومثال ذلك ما فعله المتأخرون عندما نقلوا أمثلة كثيرة من تقييد المباح وجعلوها من النسخ. وليس ذلك إلا مجاراة للمتقدمين دون مراعاة الاصطلاح. والحقيقة أنها لا تعتبر - بناء على مصطلحهم - من النسخ وبيان ذلك أن النّهي عن ادخار لحوم الأضاحي، إنما

---

(1) الأنصاري ابن نظام الدين ت 1225هـ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1423هـ - 2002م. ج 1 ص 441.

(2) البخاري عبد العزيز بن أحمد ت 730هـ، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. تحقيق عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتاب العربي - بيروت. 997م. ج 3 ص 155.

(3) الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة - بيروت. ج 3 ص 108 وما بعدها.

(4) ابن حزم، الإحكام، ج 4 ص 59.

كان للضيق والشدة التي وقع فيها المسلمون، فنهاهم صلى الله عليه وسلم ليوسع على معسرهم، وهو ضرب من التكافل الملزم الذي تمارسه السلطة التنفيذية. ولما عدم ذلك الضيق بزوال أسبابه، أذن لهم في الإمساك. وهذه لا تعدو أن تكون تقييدا للمباح بسبب عوارض طارئة يزول التقييد بزوالها ويعود بعودتها. ولو كانت نسخا ما أمكن الرجوع إلى الحكم الأول، حتى وإن تم ذلك فمن باب « الضرورات تبيح المحظورات».

ومما يؤكد هذا التصور أن الصحابة - الذين كانوا يمارسون الإباحة الأصلية أولا، ثم انتهوا عنها لنهي النبي عليه السلام، ثم عادوا إلى ممارستها برفع النهي وزوال علته - عادوا إلى ممارسة التقييد مرة أخرى لما توفرت مبرراته. فقد نقل البخاري[1] أن علي بن أبي طالب نهى عن ادخار لحوم الأضاحي وذلك في السنة التي حوصر فيها عثمان. فعلي كرم الله وجهه لما رأى الجهد الذي لحق الناس بإقبال أهل البوادي الذين ألجأتهم الفتنة إلى المدينة، نهى عن الادخار حتى يرتفع الضيق وتلبى الحاجة، ولما جاء الله بالسعة ارتفع النهي الذي لم يفرض إلا بغرض التوسعة. وهذه العملية ليست إلا تقييدا للإباحة كما بينت في تعريف التقييد. ومما يدل أن عليا كان واعيا بنظرية تقييد المباحات، أنه روي عنه الإباحة كما روي عنه النهي[2].

وبناء على ما تقدم لا يمتنع وضع اصطلاحات جديدة تلائم ما يستجد من المعاني وما يطرأ من معارف خاصة في مجال الصناعات والمعاملات، فكل ما عده الناس بيعا وإجارة فهو بيع وإجارة، وإن اختلف اصطلاح الناس في الألفاظ والأفعال، انعقد العقد عند كل قوم بما يفهمونه بينهم، من الصيغ والأفعال، وليس لذلك حد لا في الشرع، ولا في اللغة. ولكن ينبغي أن يكون لذلك ما يبرره ويكون معلوما عند الناس حتى يتم التواصل بينهم على أتم وجه وحتى لا يسيء بعضهم فهم بعض. ولا يخفى أن هذا التغيير في الاصطلاح في مجال الصناعات خاصة معلوم من الواقع بالضرورة، لأنه يحدث في كل زمان من المعاني ما لم يكن من قبل، مما يجعلهم في حاجة لتسمية ما يبتكرونه من آلات حتى يسهل التخاطب بينهم[3].

(1) - محمد ابن إسماعيل البخاري ولد سنة 194هـ، توفي بسمرقند سنة 256هـ. (الأعلام 6/ 258) انظر كتابه الجامع الصحيح، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي. ج 7 ص 103. ابن حزم، المحلى، ج 8 ص 91.

(2) - عن علي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الأَضَاحِيِّ أَنْ تَدَّخِرُوهَا فَوْقَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ، فَادَّخِرُوهَا مَا بَدَا لَكُمْ» الطحاوي أبو جعفر ت 321هـ، شرح معاني الآثار. تحقيق محمد زهري النجار، ومحمد سيد جاد الحق. عالم الكتب. الطبعة الأولى 1414هـ، 1994م. ج 4 ص 185. وهذا يرد ما قاله الشافعي أن عليا لم يبلغه النسخ. العيني، عمدة القارئ. ج 21 ص 162.

(3) ابن الموصلي محمد بن محمد ت 774هـ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية

II. نماذج من المصطلحات

1. الإسلام

أراد النبي ﷺ في غزوة الأحزاب مصالحة المهاجمين على أن يعطيهم ثلث ثمار المدينة، وتوجه لسعد بن معاذ وسعد بن عبادة ليأخذ رأيهما، فقالا له «شيئا أمرك الله به، لا بد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا؟» فقال ﷺ «بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم[1] من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما». فقال له سعد بن معاذ «يا رسول الله، قد كنا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها تمرة إلا قرى[2] أو بيعا، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه، نعطيهم أموالنا! والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم». قال رسول الله ﷺ: فأنت وذاك. فتناول سعد بن معاذ الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: ليجهدوا علينا»[3].

أدرك المسلمون الأوائل أن الإسلام مصدر عزة، لأنه نقلهم من حال الذلة إلى حال الاعتزاز. ولكن ذلك الشعور لم يستمر على هذا النحو. فقد اتجهت الدلالة عند تعريف مصطلح «الإسلام» إلى المعاني السلبية الدالة على القهر والخضوع والإذعان والاستسلام[4]، وهي معان مستوحاة من سجل الهزيمة الحضارية، فيشعر المرء وهو يقرأ هذه التعبيرات أن من أسلم فقد وقع في الذل والهوان.

والحال أن تتبع معاني مادة سلم في القرآن يفيد أنها ذات دلالات إيجابية مثل البراءة والسلامة في قوله تعالى «وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا»[5]، أي كلاما سديدا قاصدا لا لغو فيه ولا تعد ولا تأثم. والسلم خلاف الحرب ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ

والمعطلة لابن القيم ت 751هـ. تحقيق سيد إبراهيم. دار الحديث - القاهرة. الطبعة الأولى 1422هـ - 2001م. ص 332.

(1) كالبوكم: اشتدوا عليكم.

(2) القرى ما يصنع للضيف.

(3) ابن هشام، السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. الطبعة الثانية 1375هـ - 1955م. ج 2 ص 223.

(4) شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، الدار الجامعية - بيروت. الطبعة العاشرة 1405هـ - 1985م. ص 28.

(5) الفرقان / 63.

لَهَا﴾[1]، وهو علامة المسالمة . والسلام من أسماء الجنة كما في قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾[2]، وسميت الجنة دار السلام لسلامتها من الشرور والآفات. والسلام تحية أهل الجنَة يقول تعالى ﴿أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا﴾[3]. والسلام اسم الله تعالى كما في قوله هُوَ اللَّهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ[4]، لسلامته من كل النقص والعيب والفناء. ويقال سلمه الله من الأمر وقاه إيّاه. وأسلم ترك، فمن أسلم شيئا فقد تركه، ولذلك سمي من ترك الكفر مسلما، يؤكد ذلك قوله تعالى﴿ أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾[5]. والإسلام الإخلاص ومنه قوله تعالى ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ﴾[6]. والإسلام الخالص من الشيء، ومنه قوله تعالى ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾[7]، أي خالصا له لا يشاركه فيه من يشاكسه.

فليس لمادة سلم تلك المعاني السلبية التي يتناقلها البعض، مما يؤكد أن الإسلام عز وقوة وحسن اختيار، وأن اختياره يعبّر عن سلامة الفطرة واستواء الطبع وسلامة الوجهة. ومن أسلم فقد أعتق نفسه وحررها من الأوهام ومن العادات الفاسدة والأحكام الظالمة، ومن أسلم فقد حقق الرشد وبلغ النضج.

ويتكون الإسلام من مكونين أساسيين هما العقيدة والشريعة. أما العقيدة فهي الاعتقاد الجازم بوجود الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر. ولئن كانت هذه العناصر ثابتة، فإن الاستدلال عليها في غاية المرونة بحيث يواكب التطورات العلمية والفتوحات المعرفية، وهو ما يجعل العلم طريقا إلى الإيمان، ويجعل الطرق إلى الله بعدد الأنفس. فيمكن أن يقرأ المرء الآية أو يعرض أمامه حدث كوني أو يستحضر حقيقة علمية فلا يتمالك أن يقول أشهد أن لا إله إلا الله، وينتهي غيره إلى نفس النتيجة من خلال آية أخرى أو حقيقة أخرى.

أما المكون الثاني للإسلام فهو الشريعة، ونتناولها في ما يلي:

---

(1) الأنفال / 61.
(2) يونس / 25.
(3) الفرقان / 75.
(4) الحشر / 23.
(5) آل عمران / 80.
(6) البقرة / 128.
(7) الزمر / 29.

2. الشـريعة

المادة اللغوية لكلمة الشريعة هي (شرع). ويفيد النظر في معاجم اللغة العربية تعدد معانيها[1]، ويمكن أن نذكر بعض تلك المعاني التي لها صلة بالدلالة التي انتقلت إليها بمجيء الإسلام وهي:

* شرع الوارد يشرع شرعا وشروعا: تناول الماء بفيه. والشِّرْعة هي مورد الماء الذي تقصده الشاربة، قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾[2]. ومنه أخذ معنى الشّريعة لأنها مورد يستقي الناس منه المعرفة وأسباب الحياة مثل الماء الذي جعله الله سببا لحياة كل الكائنات.

* شرع تعني دنا وانفتح ونفذ، ولذلك قالوا: الشين والراء والعين أصلٌ واحدٌ، وهو شيءٌ يُفتَح في امتدادٍ يكون فيه. ومنه قولهم دور شارعة إذا كانت أبوابها نافذة على طريق ومفضية إليه، أي مفتوحة إليه وقريبة منه. ومنه كانت الشريعة قريبة من الناس بتيسير الله لها، وجعلها في متناولهم وملائمة لفطرتهم ومستجيبة لحاجاتهم. وهي الفضاء الواسع المهيأ لدخول من يرغب فيه.

* شرع بان ووضح، ومنه قولهم شرع الطريق تبيّن وتوضّح، فتكون الشريعة هي الطريقة الواضحة والعادة المستمرة. قال تعالى﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ﴾[3].

* شرع أي أظهر. فتكون الشريعة ما أظهره الله لعباده من التعاليم، وفي هذا الظهور رفعة، لأن من أشرع شيئا رفعه جدا، على خلاف مدّعي الربوبية الذين قال تعالى فيهم ﴿شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾[4]، أي أظهروا لهم شيئا يضاهون به الدين.

* وشرع الدين يشرعه شرعا: سنه. وفي التنزيل: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾[5].

---

(1) يمكن العودة إلى: ابن فارس أحمد القزويني الرازي، أبو الحسين ت 395هـ، معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. 1399هـ - 1979م. ج 3 ص 262. وله: مجمل اللغة. تحقيق زهير عبد المحسن سلطان. مؤسسة الرسالة، بيروت. الطبعة الثانية 1406 هـ - 1986م. ج 1 ص 526. ابن منظور، لسان العرب. دار المعارف - القاهرة. ج 25 ص 1238.

(2) المائدة / 48.

(3) الجاثية / 18.

(4) الشورى / 21.

(5) الشورى / 13.

* شرع السفينة: جعل لها شراعا. وهو ما يرفع فوقها من ثوب لتدخل فيه الريح فيجريها. فتكون الشريعة بوصفها تعاليم إلهية هي المحرك للحياة والموجه لها.

* الشرع الوتر الرقيق: ما دام مشدودا على قوس أو عود، ومنه كانت الشريعة متينة ثابتة من غير جمود، ومرنه من دون انصهار. ويحتاج من يتعامل معها إلى معرفة ودراية حتى يحسن إعمالها في ما وضعت له، مثل الأوتار التي يتعامل معها الخبير فتصدر أصواتا متناغمة ومؤثرة.

اصطلاحا: انطلاقا من هذه المعاني اللغوية استقى الإسلام الشريعة وأطلقها على التعاليم التي أنزلها الله على الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وكلّفه بتبليغها إلى الناس كافة. واستعمل القرآن لفظ الشريعة في أكثر من معنى تبعا لتعدد دلالاتها اللغوية، وقد أدى ذلك إلى الاختلاف في تصور مدلولها:

1. فذهب البعض إلى اعتبار الشريعة شاملة لكل ما جاء به الإسلام، سواء ما يتعلق منه ببيان العقيدة، ومكارم الأخلاق، وما شرع لتدبير أمور الناس في إصلاح معاشهم ومعادهم[1]. مستندين إلى قوله تعالى ﴿**شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ**﴾[2].

2. وذهب البعض الآخر إلى اعتبار الشريعة خاصة بالعبادات والمعاملات في كل المجالات، مستندين إلى قوله تعالى﴿ **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**﴾[3]. قال الطبري معلقا على هذه الآية: أي أن الله أعلمه أنه قد جعل له ولأمته شريعةً غيرَ شرائع الأنبياء والأمم قبلَه الذين قصَّ عليهم قصصَهم، وإن كان دينه ودينهم- في توحيد الله، والإقرار بما جاءهم به من عنده، والانتهاء إلى أمره ونهيه- واحدًا، فهم مختلفو الأحوال في ما شرع لكم واحد منهم ولأمته فيما أحلّ لهم وحرَّم عليهم[4].

وقد غلب في استعمال الناس المعنى الثاني وهو أن الشريعة تتعلق بالأحكام العملية. فيكون المقصود منها عند الإطلاق منظومة الأحكام الواردة في الوحي الإلهي

(1) الشرنباصي رمضان علي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي. مطبعة الأستانة، الطبعة الثانية 1403هـ. ص 8. الزرقاء مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام. دار القلم - دمشق. الطبعة الثانية 1425هـ - 2004م. ج 1 ص 48.
(2) الشورى / 13.
(3) المائدة / 49.
(4) الطبري محمد بن جرير ت 310 هـ، جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. دار هجر - القاهرة. الطبعة الأولى، 1422هـ - 2001م. ج 8 ص 495.

إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، والمتعلقة بكل جوانب حياة الإنسان في علاقته بربه وعلاقته بنفسه وعلاقته بالناس وعلاقته بالكون. ولعل ذلك هو المقصود في أمره تعالى لرسوله ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[1]، لاسيما وقد وردت هذه الآية بعد الحديث عن الكتاب والبينات التي أتاها بني إسرائيل مما يبيّن اختلاف الشريعة التي أوحى بها إلى محمد عما جاء إلى الأمم السابقة، حيث جعل لكل مِلّةٍ شريعة ومنهاجًا. فتكون الشريعة بهذا المعنى أحد أقسام الإسلام.

وتتضمن الشريعة نوعين من الشرائع:

الأول: مسائل ثابتة لا تتحول بتغير الأزمان، ورد النص عليها بالتفصيل الواضح الذي لا يحتمل التبديل نحو قانون الزواج والطلاق، والمواريث في قوله تعالى﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾[2]، وقوله صلى الله عليه وسلم «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»[3]، وتحديده الوصية بالثلث في قوله «الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ، إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ»[4]. وبعض المعاملات المالية كالبيع والتداين في قوله تعالى﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ**﴾[5].

أما **الثاني**: فهو مبادئ كلية وقواعد عامة تتسم بالمرونة التي تسمح بفهمها وتطبيقها بأوجه مختلفة، مما يجعل لأهل كل عصر أن يختاروا من الصيغ العملية ما يتلاءم مع مقتضيات عصرهم ويناسب آخر ما يبدعه العقل البشري في تدبير الأمور وتحقيق المصالح وجلب المنافع ودرء المفاسد. ومثاله المبادئ السياسية الكبرى كالشورى والعدل والحرية ونحوها. إذ يمكن للمجتمع أن يتخير من صور التشاور في إدارة الشأن العام ما يتلاءم مع العلاقات الاجتماعية والدولية الجديدة. كما يمكن أن يتصور تحقيق العدل بصور شتى تماما مثلما حصل في تقسيم العطاء زمن الخلفاء الراشدين.

---

(1) الجاثية / 18.

(2) النساء / 11، 12، 13، 14.

(3) أبو داود سليمان الطيالسي البصرى ت204هـ، المسند. تحقيق محمد بن عبد المحسن التركي. دار هجر - مصر. الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م. ج 2 ص 450.

(4) مالك ت 179هـ، الموطأ، كتاب الوصية، باب الوصية في الثلث. رواية يحيى ت 244هـ. تحقيق بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الثانية 1417هـ - 1997م. ج 2 ص 311، 312.

(5) البقرة / 282، 283.

وتعد أغلب أحكام الشريعة من هذا النوع، ولذلك نقل الزركشي عن الغزالي قوله «معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد، ولا تفي النصوص بعشر معشارها»[1]

ويمكن أن يكون النص أحيانا جامعا بين عدة خصائص كأن يكون قطعيا من جهة وظنيا من جهة أخرى، أي يكون على تلك الصفة بالإضافة إلى جهات متعددة، قال الغزالي «ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصا ظاهرا مجملا»[2]، مثل قوله تعالى ﴿**وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ**﴾[3]، فهو ظاهر في إيجاب الإيتاء، مجمل في قدْر المُؤتى، نصٌّ في وقت إيتائه.

ويمثل الاجتهاد الآلية الملائمة لفهم الشريعة بمستوييها وخاصة الظني منها وهو الأوسع كما هو معلوم. فما المقصود به ؟ وما الذي يترتب عنه؟

3. الاجتهاد

لغة: جَهَدَ الرجلُ في كَذَا أَي جدَّ في طلبه حتى بلغ منه الجَهد بالفتح وهو المشقة. وقيل الجَهد الغاية. أما الجُهْدُ بالضم فهو الطَّاقَةُ، وهو الوُسْعُ الذي يبذله المرء لتحصيل أمر ما ماديا كان أو معنويا[4].

اصطلاحا:

عرّف علماء الأصول الاجتهاد بتعريفات مختلفة منها قول الشافعي «الاجتهاد القياس» وقال هما «اسمان لمعنى واحد»[5]. وجعل الماوردي الاجتهاد عاما في كل شيء حتى اعتبره طلبا للصواب بالأمارات الدالة عليه[6]. ووضح ابن الهمام ذلك العموم واعتبر الاجتهاد شاملا «لتحصيل حكم شرعي عمليا كان أو اعتقاديا، عقليا كان أو نقليا، قطعيا كان أو ظنيا»[7]. أما الغزالي والآمدي والشوكاني فقد جعلاه خاصا باستفراغ

(1) الزركشي، البحر المحيط، ج 4 ص 472.
(2) الغزالي، المستصفى، 196.
(3) الأنعام / 142.
(4) ابن منظور، لسان العرب، ج 1 ص 708.
(5) الشافعي محمد بن إدريس ت 204هـ، الرسالة. تحقيق أحمد شاكر. مكتبه الحلبي - مصر. الطبعة الأولى 1358هـ - 1940م. ص 477.
(6) الماوردي أبو الحسن 450هـ، أدب القاضي، تحقيق محيي هلال السرحان. مطبعة الإرشاد - بغداد. 1391هـ - 1971م. ج 1 ص 488.
(7) ابن الهمام ت 861هـ، التحرير، مطبوع مع تيسير التحرير الآتي ذكره. ج 4 ص 179. وانظر: أمير بادشاه محمد أمين ت 972 هـ، تيسير التحرير، دار الباز - مكة المكرمة. ج 4 ص 179.

الوسع وبذل الجهد في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية[1]. وأما الشاطبي فميّز بين مدلولين للاجتهاد أحدهما باعتبار الحكم أي أن الاجتهاد هو «استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم»[2]. وثاني المدلولين عند الشاطبي باعتبار المقصد ولذلك جعله استفراغا للوسع، وإبلاغا للجهد في طلب مقصد الشارع[3].

ويمكن انطلاقا من هذه التعريفات إبداء الملاحظات التالية:

أ. لئن كان اختلاف العبارات في هذه التعريفات لا يعبر عن الاختلاف في أصل المسألة، فإنها تشير إلى بعض القيود التي راعاها البعض دون الآخر. فبذل الوسع يخرج اجتهاد المقصر، فإنه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا. والفقيه يخرج به العامي فلا يعد ما يبذله من جهد اجتهادا بالمعنى الشرعي. ويخرج بالشرعي اللغوي، والعقلي، والحسي، فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهدا اصطلاحا، وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي، فإنه لا يسمى اجتهادا عند الفقهاء، وإن كان يسمى اجتهادا عند المتكلمين[4].

ب. ساوى الشافعي بين الاجتهاد والقياس، وهذا مفهوم نظرا لجنينية البحث الأصولي وعدم تمايز المصطلحات، ونظرا لأن القياس من ماصدقات الاجتهاد. ولذلك لا يمكن جعل الاجتهاد مرادفا للقياس والاستحسان والاستنباط بعد أن انضبط المصطلح وتحددت المفاهيم. إن الاجتهاد هو إعمال الرأي ويمكن أن يتم ذلك بصور مختلفة منها القياس ومنها الاستحسان ومنها المصالح المرسلة. وقد أدرك الماوردي هذا الانضباط الاصطلاحي وعلّق على تعريف الشافعي بقوله «والفرق بين الاجتهاد والقياس: أن الاجتهاد هو... طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه، والقياس هو الجمع بين الفرع والأصل لاشتراكهما في علة الأصل، فافترقا، غير أن القياس يفتقر إلى اجتهاد، وقد لا يفتقر الاجتهاد إلى القياس»[5].

---

(1) المستصفى، ص 342. الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق عبد الرزاق عفيفي. دار الصميعي - الرياض. الطبعة الأولى 1424هـ - 2003م. ج 4 ص 197. الشوكاني محمد بن علي ت 1250هـ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. دار الفضيلة - الرياض. الطبعة الأولى 1421هـ - 2000م. ج 2 ص 1025، 1026.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج 4 ص 113.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج 4 ص 128.

(4) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4 ص 197، 198. الزركشي، البحر المحيط، ج 6 ص 197.

(5) الماوردي، أدب القاضي، ج 1 ص 490. انظر أيضا: محمد بن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، دار تركي - تونس. 1990م. ص 22.

ج. اختلف الناس في تحديد المطلوب من الاجتهاد فمنهم من قال المطلوب حكم الله، ومنهم من قال حكم الله لا يمكن الوصول إليه، ولذلك فإن منتهى ما يمكن تحصيله هو رجحان الظن، قال ابن العربي «هذا هو الصحيح»[1]، وهو أن المجتهد ينتهي إلى درجة يغلب على ظنه أن حكم الله في هذه المسألة هو كذا، وذاك هو الممكن.

د. ترتّب على الاختلاف في نتيجة الاجتهاد، الاختلاف في تقييم تلك النتيجة، فقال قوم إن كل مجتهد مصيب، وقول قوم آخرون بتصويب بعض المجتهدين فقط. ورجح ابن العربي ما ذهب إليه الفريق الأول فقال «والصحيح كل مجتهد مصيب»[2]. بمعنى أن ما يتوصّل إليه المجتهد هو وجهة نظر معتبرة مادام قد بذل الجهد وفق المنهج العلمي.

هـ. واتفقوا على ضرورة توفر شروط معينة في المتصدي للاجتهاد ولكنهم اختلفوا في تحديد هذه الشروط وضبط مقتضياتها. فتحدث الشوكاني عن العلم بالأحكام الواردة في القرآن والسنة وقال «لا يخفاك أن كلام أهل العلم في هذا الباب بعضه من قبيل الإفراط، وبعضه من قبيل التفريط»[3]. وقال الشافعي في شرط العلم بالعربية «يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده»[4]. قال الماوردي: ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره[5]. كما اختلفوا في اشتراط بعض الأمور مثل العلم بالدليل العقلي، أي معرفة البراءة الأصلية، وأنا مكلفون بالتمسك بها إلا إذا ورد ما يصرفنا عنها. فشرطها البعض ولم يشرطها البعض الآخر. ورجح الشوكاني الرأي الثاني وقال «هو الحق، لأن الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية، لا على الأدلة العقلية»[6]. كما اختلفوا في ضرورة العلم بأصول الدين، وبالفروع الفقهية، وإن كانوا متفقين على أنه كلما كان الإنسان أكمل في هذه العلوم كانت منزلته في الاجتهاد أعلى

---

(1) ابن العربي القاضي أبو بكر المالكي ت 543هـ، المحصول في أصول الفقه. تحقيق حسين علي اليدري، وسعيد فودة. دار البيارق - عمَّان 1420هـ - 1999م. ص 152.
(2) ابن العربي، المحصول، ص 152.
(3) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج 2 ص 1030.
(4) الشافعي، الرسالة، ص 48.
(5) الماوردي أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي ت 450هـ، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني. تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م. ج 16 ص 120.
(6) الشوكاني، إرشاد الفحول، ج 2 ص 1033.

وأتم[1]. ثم اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهدين إلى رأيين[2]. كما اختلفوا في إمكان تجزؤ الاجتهاد على رأيين أيضا[3].

و. تنوعت مجالات الاجتهاد وهي المجتهد فيه، ويمكن تمييز مجالين هما:

المجال الأول: ما لا نص فيه، أي لم ينزل فيه الشارع نصوصا، وسمى الحديث النبوي هذا المجال بمنطقة العفو، وينبّه بذلك على أن الله لم يتركها نسيانا وإنما لحكمة وهي توفير ميكانيزمات ذاتية للشريعة تسمح لها بملاءمة متغيرات الحياة دون إخلال بمبادئها ولا تفويت لمقاصدها مع المحافظة على مصلحة الإنسان وملاءمة فطرته واحترام عقله الذي يؤمن بقواعد في النظر لا تخالفها الشريعة بل تدعو إلى الالتزام بها لأن الذي خلق الإنسان هو الذي أنزل هذا التشريع الحكيم. وتتسع مساحة العفو في المعاملات بمختلف فروعها لأنها سريعة التغير عدا ما استثناه النص. ويمكن للمجتهدين في هذا المجال اعتماد المناهج الشرعية المختلفة من أجل معرفة الحكم المناسب لكل ما يستجد من القضايا.

ويعد هذا المجال أوسع من المجال اللاحق، لأن النصوص مهما تعددت فهي قليلة بالنظر إلى عدم تناهي الحوادث والتجدد المستمر في الحياة، ولذلك انتبه العلماء المتقدمون إلى تناهي النصوص وعدم تناهي الوقائع فأدركوا ضرورة الاجتهاد. وقد سلك التشريع الإسلامي لضمان هيمنته على كل الأحداث عدة مسالك منها مساحة العفو، ومنها اعتماد مبدأ التقعيد في صياغة الأحكام فجعلها في هيئة مبادئ عامة وقضايا كلية.

المجال الثاني: ما فيه نص، وهو محكوم من حيث العموم بالقاعدة الأصولية المتفق عليها «لا اجتهاد مع النص»، ولكن ذلك مقيد بما إذا كان النص قطعيا في دلالته وثبوته. وذاك هو المقصود الحقيقي والأصلي لكلمة نص عندهم. ولكننا نؤكد أنه عند التحقيق أن مجال الاجتهاد لا يَضِيقُ مع وجود النص، لأن النص منه ما هو ظني في وروده أو دلالته أو فيهما معا. هذا على مستوى فهم الخطاب من أجل معرفة الحكم، أما على مستوى التطبيق فكل الأحكام خاضعة لاجتهاد التنزيل الذي يقتضي أمرين: فقها للحكم بمعرفة أسبابه وشروطه وموانعه ومقاصده وحيثيات نزوله وحال المكلفين فرادى وجماعة، وفقها للواقع لمعرفة تحقق مناط الحكم ومدى ترتب مقاصده.

---

(1) الرازي، المحصول، ج 6 ص 25.
(2) الزركشي ، البحر المحيط، ج 6 ص 207، 208، 209.
(3) الزركشي، البحر المحيط، ج 6 ص 209.

إن سعة مجال الاجتهاد تكشف عن الحيوية التي تميّز التشريع الإسلامي، ولكنها لا تلغي المساحة الثابتة فيه المتكونة من المبادئ العامة والنظريات الكلية وبعض الأحكام التفصيلية، وهي بمثابة النواة التي تتحرك حولها كل المتغيرات وتنجذب إليها في إطار حركة منظمة ومحكومة بقوانين معلومة. تجسد مساحة الثبات الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة، وتجعلها بعيدة عن معترك الاجتهاد، فلا يطرح للبحث إمكان إباحة الخمر، أو تعطيل الصيام أو تغيير أحكام المواريث[1]، لأنه لا مساغ للاجتهاد في مورد النص» كما نصت على ذلك مجلة الأحكام العدلية[2].

ونظرا لأهمية الاجتهاد رفض المحققون من العلماء سدَّه لأنه حقيقة شرعية وضرورة دينية ودنيوية. ولكن إذا كان الأمر كذلك هل يصح القول بالتوقف عنه وسد بابه؟ كثيرا ما يتكرر ذكر هذه العبارة مما يستوجب التوقف عندها لمعرفة من أعلن عنها؟ وما هي دوافعه؟ وما مدى استمرارها إلى اليوم؟.

قيل إن الخليفة العباسي المتوكل ت 247هـ لاحظ تطفُّلاً على الاجتهاد من قبل غير المؤهلين له، كما لاحظ نضج المذاهب الفقهية واتباع المسلمين لأحدها فلم ير داع لمزيد الاجتهاد فدعا إلى التوقف عنه، فراقت الفكرة لبعض الفقهاء، ويبدو أنهم وجدوا في سد الذرائع دليلا على تصورهم فتمالؤوا عليه.

ولئن بدا عرض هذه الرواية مقنعا لبعض الناس أن هذه الدعوة هي سبب سد باب الاجتهاد، فإنها في نظري لا تعدو أن تكون مناسبة ذات دلالة في سياق هذا بحث هذا الموضوع دون أن تكون هي السبب الحقيقي. ذلك أن حركة الاجتهاد استمرت في الفاعلية فظهر المجتهدون في فترات مختلفة وبأعداد متفاوتة لأن المجتهد لا يصرح عادة بأنه مجتهد ولكن يعلم الناس ذلك من خلال نشاطه العلمي كإلقاء الدروس وتصنيف المؤلفات وابتكار الأفكار المؤثرة في النسق المعرفي السائد، وإبداع تصورات في العلوم والمعارف. ولا نكاد نتأمل فترة تاريخية إلا نجد فيها علما بل أعلاما لهم من الاستعداد ما يفوق ما هو مشترط في المجتهد.

ولكن حدثت في القرون الأخيرة فترة من الركود العام في العالم الإسلامي نتيجة أسباب داخلية متعددة أفضى جميعها إلى توقف نهر المعرفة وانكفأ الناس على ما عندهم من المعارف يكررونها ويختصرونها ويعتصرونها، فانعدمت الإضافة وعم التقليد، فانسدّ باب الاجتهاد، أي أنه انسداد ذاتي ناتج عن قصور معرفي للمسلمين وليس نتيجة

---

(1) ابن إبراهيم محمد، الاجتهاد وقضايا العصر، ص 24.
(2) مجلة الأحكام العدلية. المطبعة الأدبية - بيروت. 1306هـ. المادة 14 ص 26.

قرار سياسي ولا موقف علمي. وحتى ما قيل أن مدعي غلق باب الاجتهاد استندوا إلى سد الذرائع هو مجرد بحث لهم عن دليل لأنه لا قائل حقيقي به ولا استدلال له. ولكن إن سلمنا أن هذا هو الدليل المعتمد فهو محل خلاف لأنه ليس الدافع إلى سده أخطر من الداعي إلى فتحه، لأن الخطر والفساد في سد باب العلم والمعرفة وليس العكس، لأن الجهل لا يأتي بخير، ولأن الجاهل عدو نفسه كما انتهى إلى ذلك حكماء الإنسانية منذ قديم الزمان. ولا يمكن معالجة الفوضى التي انتشرت في المجتمع نتيجة الانخرام السياسي، بوقف المعرفة، وإنما بفتح أبواب العلم والاستفادة من ثمرات العقول مهما كان مأتاها. ولكن أنّى يحصل ذلك من مجتمع يحتضر بعد أن نخرت فيه كل الأمراض.

إن الفاعلية التي عرفها المسلمون في القرون الأولى لم تنته مع الأسف إلى ما هو منتظر وهو ظهور مؤسسات تؤطر الإبداع وتنظم النشاط وتوجه الجهود في مسالك تفضي إلى تطوير الحياة برمتها، وتحمي المعرفة العلمية من الدخلاء عليها. ولذلك فإن انسداد باب الاجتهاد تم في فترة لاحقة كما تبيّن بطريقة تلقائية، وهي نهاية طبيعية، تشكل التعبير عنها في عبارات خادمة لهذا التوجه مثل «ما ترك الأول للآخر شيئا» و»احترق هذا العلم» و»ليس بالإمكان أبدع مما كان». ورددها الناس، حتى أصبحت قواعد تحكم تفكيرهم وتوجه بحثهم الفقهي.

ورغم قوة هذا التيار الذي تكوّن بفعل الزمان وبفعل التراجع الحضاري للأمة والانحطاط العلمي الذي أصابها، فقد ظل العلماء والمصلحون رافضين لدعوى إغلاق باب الاجتهاد، ومنبهين إلى ما جلبته للأمة من تخلف، وما سببته للإسلام من حرج. فعملوا على اختراقها بالدعوة إلى التجديد وممارسته في مجالات مختلفة.

قال ابن القيم بعد عرض أقوال المقلدين «واختلفوا متى انسد باب الاجتهاد على أقوال كثيرة ما أنزل الله بها من سلطان» ثم قال «هذه أقوال كما ترى قد بلغت من الفساد والبطلان والتناقض والقول على الله بلا علم وإبطال حججه والزهد في كتابه وسنة رسوله وتلقي الأحكام منهما مبلغها ويأبى الله إلا أن يتم نوره ويصدق قول رسوله إنه لا تخلو الأرض من قائم لله بحججه»[1]. ثم قال «ويكفي في فساد هذه الأقوال أن يقال لأربابها: فإذا لم يكن لأحد أن يختار بعد من ذكرتم فمن أين وقع لكم اختيار تقليدهم دون غيرهم وكيف حرمتم على الرجل أن يختار ما يؤديه إليه اجتهاده من القول الموافق لكتاب الله وسنة رسوله وأبحتم لأنفسكم اختيار قول من قلدتموه وأوجبتم على الأمة

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين. تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان دار ابن الجوزي، المملكة السعودية. الطبعة الأولى رجب 1423هـ. ج 4 ص 32.

تقليده وحرمتم تقليد من سواه ورجحتموه على تقليد من سواه فما الذي سوغ لكم هذا الاختيار الذي لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ولا قول صاحب»[1].

ونستنتج مما تقدم بحثه أن الاجتهاد حجة شرعية ومصدر مهم من مصادر الشريعة. وتبدو أهميته في ملء الفراغ التشريعي الذي تركه النص القرآني من خلال الاهتمام بالقواعد والكليات فاسحا المجال للعقل ليفهمها ويطبّقها حسب ما تقتضيه ظروف العصر، وما يستدعيه تطور المعرفة البشرية. فلا ثبات إلا للأصول، أما التفاصيل والجزئيات فهي مسرح للبحث العقلي الحر، ولهذا قلما نجد مسألة متفقا عليها كما رأينا في مسائل الاجتهاد المختلفة، ولم يسلم من ذلك حتى مفهوم الاجتهاد نفسه فضلا عن نتيجته وشروطه ومجالاته.

4. الفقه

الفقه في اللغة: المادة اللغوية لكلمة الفقه هي (ف ق هـ) وتدل على عدة معان يمكن تصنيفها إلى دلالتين[2]:

أولها: الفهم والعلم ومنه ما جاء في قوله تعالى ﴿**وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي**﴾[3]. وقوله تعالى ﴿**لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا**﴾»[4]. ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهُّ فِي الدِّينِ»[5].

ثانيها: الفطنة والحذق، وهذا المعنى أخص من العلم والفهم، «لأن الفقه هو فهم مراد المتكلِّم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد وضع اللفظ في اللغة. وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم»[6]. ومنه قوله تعالى على لسان قوم شعيب ﴿**قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمّا تَقُولُ**﴾[7]. وقوله تعالى ﴿**وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ**﴾[8]. فهؤلاء يسمعون الكلام، والآخرون يسمعون التسبيح ولكن

---

(1) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 4 ص 33.
(2) ابن فارس ت 395هـ، معجم مقاييس اللغة. ج 4 ص 442. ابن منظور، لسان العرب، ج 5 ص 3450.
(3) طه / 27، 28.
(4) الأعراف / 179.
(5) أحمد، المسند، ج 5 ص 11.
(6) إعلام الموقعين، ج 2 ص 386.
(7) هود / 91.
(8) الإسراء / 44.

لا يفقهون، مما يؤكد أن الفقه أخص من الفهم، وأن مجرد معرفة النصوص لا يعني فقهها. ولذلك لا يسمى العالم بما هو من ضروريات الأحكام الشرعية فقيها[1].

وميّز علماء اللغة بين معاني «فقه» باعتبار إعرابه، فقالوا فيه ثلاث لغات: الأولى: فقِه بكسر عين الفعل في الماضي، ويفقه بفتح عينه في المضارع، ويعني الفهم. الثانية: فقُه بالضم في الماضي والمضارع وهي تشير إلى رسوخ ملكة الفقه في النفس حتى تصير كالطبع والسجية[2]. الثالثة: فقه بالفتح إذا سبق غيره في الفهم[3].

الفقه في اصطلاح الأصوليين: اختلف الأصوليون في تعريف الفقه إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: يرى أصحابه أن الفقه يهتم بالأحكام الثابتة بالنصوص القطعية فقط. ويمثله إمام الحرمين، حيث يقول «الفقه... في اصطلاح علماء الشريعة: العلم بأحكام التكليف. فإن قيل معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون. قلنا: ليست الظنون فقها، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون»[4]. ولئن أيّده أمير بادشاه في ذلك بقوله «التزام كون الأحكام الفقهية كلها يقينية وإن كان أكثر أدلتها أمارات ظنية لانعقاد الإجماع على وجوب العمل بالظن على المجتهد»[5]، فإنه بيّن أن ما «ما ذكر لا يخرجها من الظن إلى القطع بل يفيد القطع بوجوب العمل بها قطعا»[6].

المذهب الثاني: يرى أصحابه أن الفقه هو العلم بالأحكام المستفادة عن طريق الاستنباط والاجتهاد. أي أنهم خصصوا الفقه بالمسائل المظنونة، لأن «الفقه مستفاد من الأدلة السمعية وهي لا تفيد إلا الظن لتوقف إفادتها اليقين على نفي الاشتراك والمجاز ونحوه»[7]. ولذلك ليس من الفقه العلم بالأحكام الواردة في النصوص الواضحة

(1) الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ص 20.
(2) الزَّبيدي محمّد بن محمّد الملقّب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق عبد الكريم العزباوي. دار الهداية - الكويت. الطبعة الأولى 1422هـ - 2001م. ج 36 ص 456.
(3) الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ص 20. ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ومحمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب. دار المعرفة - بيروت. 1379هـ. ج 1 ص 165.
(4) الجويني، البرهان، ج 1 ص 85.
(5) ابن بادشاه، تيسير التحرير، ج 1 ص 12. انظر أيضا تعليق ابن عابدين، رد المحتار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي أحمد معوض. دار عالم الكتاب - الرياض 1423هـ - 2003م. ج 1 ص 118.
(6) ابن بادشاه، تيسير التحرير، ج 1 ص 12.
(7) نسب ابن بادشاه هذا الرأي للرازي. انظر: تيسير التحرير، ج 1 ص 11.

الظاهرة، بل «هو اسم للوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به علم يحتاج فيه إلى النظر والاستدلال مطلقاً، كعلم النحو واللغة والطب ونحوهما، يقال فلان فقيه في النحو والطب واللغة إذا كان قادرا على الاستنباط والاستخراج في ذلك»[1].

المذهب الثالث: يرى أصحابه أن الفقه مرادف للعلم بالأحكام الثابتة بالنصوص القطعية والظنية[2]. وهذا مذهب أكثر علماء الأصول، وإن اختلفت ألفاظهم في تعريف الفقه فإنها لا تخرج عن هذا المعنى، وقد صاغوه كما يلي: الفقه هو «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[3].

ويمكن أن نلاحظ من خلال المدلول اللغوي والاصطلاحي للفقه أنه تطور عبر الزمن، وعرف هذا التطور أربعة مراحل، وهي:

الطور الأول: الفقه هو الفهم. حيث كانت كلمة الفقه معروفة في الجاهلية بمعنى الفهم لا بمعنى العلم المخصوص. فما كانوا يستعملون لفظ فقيه أو عالم في ما استعملا فيه بعد الإسلام. وهذا أمر بدهي لعدة اعتبارات منها أن اللغة العربية تميل إلى التعبير بالمحسوسات، فكانت عباراتها ومعانيها مستوحاة من الصور الحسية الواقعة في تلك البيئة. فكانوا يقولون مثلا: جمل فقيه أي فطين بأحوال الشوق.

الطور الثاني: الفقه هو العلم بالدين، ولذلك ألف أبو حنيفة كتابا سماه «الفقه الأكبر»[4] لأن اسم الفقه يعم كل ما جاء به الدين الإسلامي ومن جملته «ما يتوصل به إلى معرفة الله، ووحدانيته، وتقديسه، وسائر صفاته، وإلى معرفة أنبيائه، ورسله عليهم

---

(1) السمرقندي علاء الدين شمس النظر محمد بن أحمد ت 539 هـ، ميزان الأصول في نتائج العقول. تحقيق محمد زكي عبد البر. مطابع الدوحة الحديثة - قطر. الطبعة الأولى 1404هـ - 1984م. ص 10.

(2) اختاره ابن عابدين ونسبه إلى غير واحد من المتأخرين. أنظر: ابن عابدين، رد المحتار، ج 1 ص 118.

(3) هناك اختلاف في بعض الألفاظ في تعريفهم للفقه، يمكن الاطلاع عليها: الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ص 21. ابن الحاجب، المختصر، مطبوع مع: السبكي تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. الطبعة الأولى، عالم الكتب - بيروت - 1999 م - 1419 هـ. ج 1 ص 244. السيوطي جلال الدين ت 911هـ، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي. مكتبة الإيمان - القاهرة. 1420هـ - 2000م. ج 1 ص 57.

(4) البزدوي علي بن محمد الحنفي ت 382هـ، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، المعروف بأصول البزدوي. مطبعة جاويد بريس - كراتشي. ص 3.

السلام، ومنها علم الأحوال، والأخلاق، والآداب، والقيام بحق العبودية وغير ذلك»[1].
ومنه قوله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[2].

الطور الثالث: الفقه هو العلم بالشريعة. تم تخصيص لفظ الفقه ليصبح دالا على العلم بالشريعة بعد أن كان متعلقا بالدين كله، وخرجت العقائد لتصبح علما مستقلا هو علم التوحيد أو علم العقيدة. ولكن ظل لفظ الشريعة شاملا لأعمال القلب وأحوال النفس ولعل هذا ما قصده الإمام أبو حنيفة عندما اعتبر الشريعة «معرفة النفس ما لها وما عليها»[3].

الطور الرابع: الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية. وهو ما استقر عليه العلماء إلى الآن، حيث تم تخصيص لفظ الفقه مرة أخرى، وأخرجت الأحكام المتصلة بأعمال القلب وأحوال النفس وأفرد لها علم خاص هو علم الأخلاق. وبقيت الأحكام العملية داخلة في مسمى الفقه الذي أخذت قواعد الاستنباط فيه تتشكل، إلى أن ظهر علم أصول الفقه.

ومما يمكن استنتاجه بناء على هذه المعطيات:

- أن لفظ الفقه متطور في دلالته مما يؤشر على الحيوية التي بثها فيه الإسلام. فبعدما كان يعني الفهم، أصبح يعني علوم الدين كلها من عقيدة وعبادات ومعاملات، ثم تطورت دلالته ليحتمل معنى جديدا غير مناف للمعنى الأصلي، ولكنه يختص بأحدها وهو الفهم الدقيق لأحكام الشريعة. كما تطورت كلمة الفقيه من فحل فقيه أي فطن يميز النوق الحوامل من الحوائل، إلى رجل فقيه أي فطن في الدين عالم بأسراره ومجتهد مستنبط لأحكامه، ثم إلى فقيه حافظ لبعض المسائل الفقهية ولو لم يكن مجتهداً.

- أن الفقه ليس هو الشريعة وإنما هو فهم للشريعة، ويمكن أن يتعدد ذلك الفهم، وذاك ما حصل عبر التاريخ كما يترجمه ظهور المدارس الاجتهادية والمذاهب الفقهية.

- أن الفقه باعتباره فهما للشريعة يتضمن مسائل لا خلاف فيها، لأنها تعد جزءا من القطعي في دلالته وهو أحد مكونات الشريعة. كما يتضمن مسائل خلافية باعتبارها ترجمة للمسائل الظنية في الشريعة. فليس الفقه كله مقدسا ولا ثابتا، إذ نجد فيه أيضا آراء مختلفة يمكن أن تكون محل نظر.

---

(1) الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ص 23.
(2) التوبة / 122.
(3) نقله الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ص 22.

خاتمة

يعبر الفقه في الفكر الإسلامي عن نبض الحياة، لأنه يجيب عن تساؤلات الناس، ويستبق الأحداث أحيانا ليستعد لما يمكن أن يحدث في حياتهم. ولهذا تراه متلونا بتلون المراحل التاريخية، ومترجما لطرائق الأجيال في التعبير والتفكير، وصور التعامل مع الوقائع، وكيفية توظيف القواعد الشرعية، وسبل تحقيق المصالح، ودفع المفاسد. فهو وثيقة تاريخية مهمة يتوفر فيه ما ملا يتوفر في كتب التاريخ.

إن الفقه الإسلامي بوصفه ترجمانا لحياة المجتمع يمثل نموذجا للمرونة في مبادئه التي تقبل الفهم والتطبيق بصور مختلفة من زمن إلى آخر ومن مكان إلى آخر، كما يمثل مظهرا لنشاط العقل المسلم عبر آلية الاجتهاد مما يجعله معبرا عن تفاعل الإنسان مع الوحي والواقع عبر الزمن. غير أن تلك المرونة محكومة بقواعد ثابتة وضوابط حاكمة تسمح باستمرار الصفة الإسلامية من خلال القيم والمعايير التي تميز المنظومة التشريعية عن غيرها من المنظومات التشريعية.

ويمثل الجهاز الاصطلاحي في المجال التشريعي أداة للتعبير عن تلك القواعد الكلية القابلة للفهم والتطبيق بصور مختلفة من عصر إلى آخر ومن مجتهد إلى آخر. غير أن ذلك الجهاز الاصطلاحي يعد كائنا حيا تتطوّر مفرداته وتتغيّر معانية في اتجاه التدقيق والضبط والتقييد والتخصيص حسب تطور المعرفة البشرية، مما يجعله هو نفسه جامعا بين صفة الثبات والتحول، شأنه شأن الحقل الفقهي الذي ينتمي إليه.

المصادر والمراجع

- ابن إبراهيم محمد، الاجتهاد وقضايا العصر. دار تركي – تونس. 1990م.
- ابن الحاجب، المختصر، مطبوع مع: السبكي تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. الطبعة الأولى، عالم الكتب – بيروت – 1999 م – 1419 هـ.
- ابن العربي القاضي أبو بكر المالكي ت 543هـ، المحصول في أصول الفقه. تحقيق حسين علي اليدري، وسعيد فودة. دار البيارق – عَمَّان 1420هـ – 1999م.
- ابن القيم محمد بن أبي بكر الجوزية ت 751ه:

ـ مفتاح دار السعادة، دار ابن عفان – الخبر. الطبعة الأولى 1417هـ – 1996م.

ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. تحقيق رضوان جامع رضوان. مؤسسة المختار – القاهرة. الطبعة الأولى 1422 هـ – 2001م.

ـ إعلام الموقعين. تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان دار ابن الجوزي، المملكة السعودية. الطبعة الأولى رجب 1423هـ.

- ابن الموصلي محمد بن محمد ت 774هـ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم ت 751هـ. تحقيق سيد إبراهيم. دار الحديث – القاهرة. الطبعة الأولى 1422هـ – 2001م.
- ابن الهمام ت 861هـ، التحرير، مطبوع مع تيسير التحرير الآتي ذكره.
- ابن بادشاه، أمير محمد أمين ت 972 هـ ، تيسير التحرير، دار الباز – مكة المكرمة.
- ابن بطال أبو الحسن علي ت 449هـ ، شرح صحيح البخاري. تحقيق ياسر بن إبراهيم. مكتبة الرشد – الرياض. الطبعة الثانية 1423هـ – 2003م.
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز – عامر الجزار. دار الوفاء. الطبعة الثالثة 1426 هـ – 2005م.
- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ومحمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب. دار المعرفة – بيروت. 1379هـ.

- ابن حزم أبو محمد الأندلسي الظاهري ت 456هـ:

ـ الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق أحمد محمد شاكر. دار الآفاق الجديدة - بيروت.

ـ المحلى. تحقيق أحمد شاكر. إدارة الطباعة المنيرية. 1347هـ.

- ابن عابدين، رد المحتار، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي أحمد معوض. دار عالم الكتاب - الرياض 1423هـ - 2003م.

- ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري. مؤسسة قرطبة 1387هـ - 1967م.

- ابن فارس أحمد القزويني الرازي، أبو الحسين ت 395هـ:

ـ معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. 1399هـ - 1979م.

ـ مجمل اللغة. تحقيق زهير عبد المحسن سلطان. مؤسسة الرسالة، بيروت. الطبعة الثانية 1406 هـ - 1986م.

- ابن منظور، لسان العرب. دار المعارف - القاهرة.

- ابن هشام، السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشلبي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. الطبعة الثانية 1375هـ - 1955م.

- أبو داود سليمان الطيالسي البصرى ت204هـ، المسند. تحقيق محمد بن عبد المحسن التركي. دار هجر - مصر. الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م.

- أحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى 1421 هـ - 2001 م.

- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق عبد الرزاق عفيفي. دار الصميعي - الرياض. الطبعة الأولى 1424هـ - 2003م.

- الأنصاري ابن نظام الدين ت 1225هـ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1423هـ - 2002م.

- أيمن علي صالح، قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي، مقال بمجلة «إسلامية المعرفة»، السنة التاسعة، العدد 33 - 34 صيف وخريف 2003م.

• البخاري عبد العزيز بن أحمد ت 730هـ، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. تحقيق عبد الله محمود محمد عمر. دار الكتاب العربي – بيروت. 997م.

• البخاري محمد بن إسماعيل ت 256هـ، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة (مصورة عن المطبعة الأميرية ببولاق مصر 1311هـ) الطبعة الأولى، 1422هـ.

• البزدوي علي بن محمد الحنفي ت 382هـ، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، المعروف بأصول البزدوي. مطبعة جاويد بريس- كراتشي.

• التبريزي يحي بن علي ت 502هـ، شرح القصائد العشر، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الثانية 1352هـ.

• الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم الديب. دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة، القاهرة. الأولى 1992م – 1412هـ.

• الرازي، المحصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني. مؤسسة الرسالة.

• الزَّبيدي محمّد بن محمّد الملقّب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق عبد الكريم العزباوي. دار الهداية – الكويت. الطبعة الأولى 1422هـ – 2001م.

• الزرقاء مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام. دار القلم – دمشق. الطبعة الثانية 1425هـ – 2004م.

• الزركشي، البحر المحيط. وزارة الأوقاف بالكويت. الطبعة الثانية1413 هـ – 1992م.

• الزركلي خير الدين، الدمشقي ت 1396هـ، الأعلام. دار العلم للملايين. بيروت. الطبعة الخامسة عشرة – أيار / مايو 2002 م.

• السمرقندي علاء الدين شمس النظر محمد بن أحمد ت 539 هـ، ميزان الأصول في نتائج العقول. تحقيق محمد زكي عبد البر. مطابع الدوحة الحديثة – قطر. الطبعة الأولى 1404هـ – 1984م.

• السيوطي جلال الدين ت 911هـ، شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع، تحقيق محمد إبراهيم الحفناوي. مكتبة الإيمان – القاهرة. 1420هـ – 2000م.

• الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة – بيروت.

- الشافعي محمد بن إدريس ت 204هـ، الرسالة. تحقيق أحمد شاكر. مكتبه الحلبي – مصر. الطبعة الأولى 1358هـ – 1940م.
- الشرنباصي رمضان علي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي. مطبعة الأستانة، الطبعة الثانية 1403هـ.
- شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، الدار الجامعية – بيروت. الطبعة العاشرة 1405هـ – 1985م.
- الشوكاني محمد بن علي ت 1250ه:

– إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. دار الفضيلة – الرياض. الطبعة الأولى 1421هـ – 2000م.

– نيل الأوطار، تحقيق طارق بن عوض الله. دار ابن القيم، ودار ابن عفان. الطبعة الأولى 1426هـ – 2005م.

- الطبري محمد بن جرير ت 310 هـ، جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. دار هجر – القاهرة. الطبعة الأولى، 1422هـ – 2001م.
- الطحاوي أبو جعفر ت 321هـ، شرح معاني الآثار. تحقيق محمد زهري النجار، ومحمد سيد جاد الحق. عالم الكتب. الطبعة الأولى 1414هـ، 1994م.
- العيني محمود بن أحمد الحنفى بدر الدين ت 855هـ، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري. دار الكتب العلمية –بيروت. الطبعة الأولى، 1421هـ – 2001م.
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد ت 505ه:

– المستصفى في علم الأصول. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. دار الكتب العلمية – بيروت. سنة 1413هـ – 1993م.

– شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق حمد الكبيسي. مطبعة الإرشاد – بغداد. الطبعة الأولى 1390هـ – 1971م.

- مالك بن أنس 179ه:

– الموطأ، كتاب الشعر، باب السنة في الشعر، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت. 1406هـ – 1985م.

ـ الموطأ، كتاب الوصية، باب الوصية في الثلث. رواية يحيى ت 244هـ. تحقيق بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الثانية 1417هـ - 1997 م.

• الماوردي أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي 450هـ:

ـ أدب القاضي، تحقيق محيي هلال السرحان. مطبعة الإرشاد - بغداد. 1391هـ - 1971م.

ـ الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني. تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م.

• مجلة الأحكام العدلية. المطبعة الأدبية - بيروت. 1306هـ.

• مسلم بن الحجاج 261هـ، الجامع الصحيح، دار المعرفة - بيروت.